

М.А. Мінаков,
*докторант національного університету ,
"Києво-Могилянська Академія"*

Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури

Аналіз культури, який сьогодні набуває життєвої важливості як засіб виживання культур в ситуації конфлікту, має спиратися на поняття досвіду. Однак це останнє поняття в ХХ ст. разом із теорією пізнання було піддано нищівній критиці. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що без цього поняття неможливо зрозуміти, що таке культура і яким чином відбувається спілкування культур. Серед філософських підходів до аналізу культури є два, які могли б прислужитися для такого аналізу з використанням переоціненого поняття досвіду. По-перше, це теорія мовних ігор і життєвих форм, яку запропонував Людвіг Вітгенштайн. Її було висунуто як спробу описати підстави розуміння, які закладено в мовах-культурах і в їхній взаємодії. Цей підхід одразу набув широкого розголосу серед філософів і велику кількість прихильників. Однак така позиція містить суттєвий методологічний недолік: основоположне для цієї теорії положення про рівність життєвих форм/мовних ігор Вітгенштайн робить з позиції певної "трансцендентальної" мовної гри, можливість якої він відкидає. Фактично, формулювання щодо мовних ігор наперед містять суперечність. І хоча категоріальний апарат аналізу культури в межах цієї філософської настанови пропонує чимало спокусливих відкриттів, вихідна суперечність не дає можливості погоджуватись із висновками, здобутими у такий спосіб.

Інший підхід пропонує герменевтика. Від самого початку герменевтики було спрямовано на вивчення досвіду розуміння з урахуванням трансцендентальної філософії. На відміну від теорії мовних ігор, герменевтика пройшла чималий шлях: від технічної дисципліни біблійної екзегетики, через теоретичні побудови Ф.Шлеєрмахера та В.Дільтея до феноменологічної герменевтики. Саме цей рівень герменевтики увібрав у себе результати поступу тривалої традиції. Саме на цьому рівні герменевтика стала остаточно самосвідомою: Г. Г. Гадамер переосмислив філософську традицію так, що відтоді вона стала методологічно вивіреним фундаментом для аналізу умов людського розуміння. Феноменологічна герменевтика задала новий горизонт, який дав можливість глибше зрозуміти культуру та культури у взаємодії разом із поверненням поняття досвіду.

Перший рішучий крок у "герменевтичному повороті" стався завдяки радикалізму молодого Гайдеггера. У творах 20 х - початку 30 х років ХХ ст. він проголошує та аргументує розрив із філософською традицією від Декарта до Гуссерля: він не вбачає у цій філософії (ані в етиці, ані в епістемології) спільних засновків, на основі яких можна було б дати відповіді на цивілізаційні виклики того часу. У відповідь на неспроможність сучасної йому філософії Гайдеггер нищить засадничі поняття Модерну: він показує помилковість понять суб'єктивності та об'єктивності. Критика філософської традиції Нового часу завершилася проектуванням нової філософії, яка не забуває буття. В цьому аспекті Гайдеггер продовжував інтенцію Гуссерля, який розглядав культуру передусім у сполучі філософії і науки. Гайдеггер констатував занепад філософії і науки в добу Модерну і причину такого стану вбачав в розонтологізації, яка проявлялася, насамперед, у все більшій подрібнюваності філософських дисциплін і наук. Вихід з кризової ситуації тільки один: філософія має звернутися до Того, Що Є, тобто стати онтологією. В межах такої настанови філософ говорить про особливу роль філософії. Оскільки наука нездатна трансцендувати передумови визначеності свого знання, саме філософії випадає визначати рух науки та процес освіти, вона має

проводити в життя "онтологічний перфекціонізм", який навчатиме філософів і науковців у процесі розкриття-світу ставити під сумнів передумови окремих наук.

Основні принципи проекту радикальної зміни філософії і науки висловлені в третьому параграфі "Буття і час", в якому філософ виступає проти ідеї Канта щодо філософії ("філософського факультету") як інстанції перевірки результатів наук та критики їхніх методів. Натомість, Гайдеггер висуває вимогу філософії "передувати [в дослідженні] позитивним наукам" [5, 10]. Вже в самих словах "позитивні науки", "позитивне дослідження" промовляється те, що ці науки спираються на певні передумови щодо певного класу речей/фактів, які вони вивчають. В тому ж параграфі Гайдеггер зауважує, що предмети позитивних наук (серед яких і біологія, і суспільно-гуманітарні дисципліни, і теологія) наперед визначені радше як певні передумови цих наук, а не результати їхніх досліджень. Справді, науковці мають уявлення про те, якою сферою займається їхня наука до того, як починають дослідження, тобто вони мають уявлення про "основопоняття". На тлі такого наперед-розуміння, філософія докорінно відрізняється від інших наук. Позитивні науки вивчають класи сущого, тобто вони онтичні, а філософія вивчає буття класів сущого через первинне "з'ясування смислу буття, яке сприйнято як її фундаментальне завдання" [4, 11]. Між науками і філософією лежить значна відмінність - "онтологічна відмінність" між сущим та буттям.

У 1927 р. у "Філософії і теології" Гайдеггер більш докладно пояснює цю відмінність. "[Ф]ілософія за своєю сутністю має завдання спрямовувати всі... позитивні науки відповідно до їхніх онтологічних засновків". Ці онтологічні "основопоняття визначають той спосіб, в який ми наперед-розуміємо регіон сущого, що лежить в основі всіх об'єктів, які наука вважає за свій предмет, а всі позитивні науки керуються цим розумінням" [3, 53].

В "Основних проблемах феноменології" Гайдеггер повторює: "Буття є справжньою і єдиною темою філософії". Однак це твердження філософії про саму себе ще має бути підтверджено в перебігу філософського (феноменологічного) дослідження [2, 15]. Всі інші науки "мають за свою тему суще і саме в такий спосіб, що воно дано для них завжди наперед" [2, 17]. Таким чином, для Гайдеггера філософія - це "не так наука, як переважно виток науки" взагалі [2, 226]. Наука походить з філософії у тому сенсі, що вона використовує онтологічні прозріння філософії. В свою чергу, на таке прозріння здатна філософія, що дає можливість побачити "те, що виказує себе", тобто феноменологія. Тоді висновок Гайдеггера очевидний: "Таке заснування наук принципово відрізняється від "логіки", що дибає за ними і перевіряє випадковий стан цих наук на їхній "метод"... Воно є продуктивною логікою у тому розумінні, що воно забігає наперед в певний буттєвий регіон, передусім розкриває його в облаштуванні буття і передає набуті структури позитивним наукам як зрозумілі вказівки для запитування" [4, 10]. Таким чином, стає очевидною особливість ролі філософії. Цю особливість Гайдеггер вбачає в статусі філософії, в статусі "вождя наук", тієї діяльності, що "забігає наперед", передуює позитивним наукам.

В межах нового проекту філософії Гайдеггер починає руйнувати фундамент європейської філософії після Канта - поняття суб'єкта. Через критику суб'єкта він приходить до поняття Dasein. Ця зміна, як про це зазначив філософ під час чернігівських семінарів [4, 379-380], стосувалася, насамперед, відмови від поняття свідомості на користь "людського існування". Він наголошував тим самим, що людина, передусім, є Dasein (тут-буттям, чи відкритістю можливості буття), а не "свідомим-буттям", а тому людина не є автономним, цілісним і прозорим для себе суб'єктом. На відміну від суб'єкта, Dasein залежить від світу і горизонту, до яких ми завше закинуті. За визначенням, Dasein - це "буття-в-світі". Тезу про "буття-в-світі" Гайдеггер пояснює як те, що людина проектує себе багато в чому відповідно до загального контексту (як внутрішньо-світове суще). Це тлумачення продовжує тезу Фреге про залежність смислу від контексту (від референції чи значення). Однак Гайдеггер, на відміну від Фреге, вписує контекстуальну залежність смислу і в історичний горизонт. На відміну від Фреге, він не вбачає психологізму в історії, і спокійно імплікує в понятті "буття-в-світі" історичність.

Разом з імплікуванням історичності контексту, Гайдеггер підважує будь-які домагання універсалізму та намагання визначити людину як істоту, що має певні здатності, спроможності і сталу ідентичність. Йдеться про Dasein як "змогу-бути" (Seinkönnen), основною характеристикою якої є її незакінченість як проекту. Щодо цього Гайдеггер повторював Гуссерля: "Можливість вища за актуальність" [Цит. за: 4, 38], тим самим виводячи думку до відкритості (відкритості можливості).

Окрім подолання суб'єкта, Гайдеггер ("Буття і час") піддає нищівній критиці підстави епістемологічного тлумачення об'єктивності. Це відбувається через аналіз герменевтичного кола та пра-структури (Vor-Struktur) розуміння. Так, за Гайдеггером, смисл буття завжди походить з проєкції на наш досвід і наші очікування, тобто з інтеграції буття в горизонт інтелігібельності. Тож наш доступ до сущого постійно артикульовано в основопоняттях. Така структура антиципації, що є властивістю розуміння, є основною характеристикою онтологічної інтерпретації герменевтичного кола Гайдеггера. Це поняття традиційно стосується того, що перекладач чи інтерпретатор має діяти між двома полюсами: між розумінням смислів окремих частин тексту і сприйняттям тексту в цілому, аж доки не досягне цілісного розуміння. Однак, за Гайдеггером, проєкція попередніх очікувань на розуміння - постійна та немінуча. Вона супроводжує не тільки інтерпретацію текстів, а й досвід значення, що конститує онтологічну структуру Dasein. Тлумачення (інтерпретація) - це "вироблення можливостей, що їх спроєктовано у розумінні" [4, 148]. "Тлумачення завжди засновано у передбаченні, що "витягає" узятє в наперед-узятті до певної придатності бути витлумаченим... [Т]лумачення в межах певної концептуальності щоразу вже остаточно чи наперед вирішено; воно засновано у наперед-сприйнятті" [4, 150]. Звідси виводиться важливе для всієї подальшої герменевтичної традиції формулювання "герменевтичного кола": розуміння стосується цілісності буття-в-світі; в розумінні вже наперед зрозуміла екзистенція, а в екзистенції наперед є розуміння; за цією праструктурою рухається тлумачення. "Таке коло в розумінні не є колообігом, за яким рухається пізнання, оскільки воно - вираз екзистенціальної пра-структури дазайну". Навпаки, у колі "сховано позитивну можливість вихідного знання" [4, 153]. Саме в цей спосіб Гайдеггер руйнує основу західної філософії - переконання у тому, що можна мати нейтральне та об'єктивне знання про світ.

Однак, чи не фундує такий висновок релятивізм у ставленні до культури? Адже, справді, посилення на універсальні цінності і норми більше не мають значущості через контекстуалізм, властивий Гайдеггеровому розумінню герменевтичного кола. Феноменологічно-герменевтичне поняття культури, здається, не може дати того, на що очікували від передгерменевтичних теорій культури: універсальності, фундаментальності, незмінності та придатності для розвінчування релятивізму. Феноменологічна герменевтика наполягає на тому, що смисли залежать від контексту, а тому вони несталі, як несталий сам контекст. В результаті цього і культуру розуміють як творчу і постійно змінну за своїми основними характеристиками. А її етична чи епістемологічна сторони не беруться до уваги як несуттєві та похідні, принаймні в "Бутті і часі" (цей текст розглядає лише частину питань, пов'язаних із "людським існуванням").

Більш глибокий аналіз культури у Гайдеггера пов'язаний з "ідеалом деструкції" - деструкції накопиченого в культурі відповідно до буттєвого питання (Seinsfrage). У "Бутті і часі" Гайдеггер говорить: "Dasein має схильність не тільки падати на свій світ, в якому воно є, і тлумачити себе у його відображенні, а разом з тим Dasein падає на свою більш-менш виразно сприйнятту традицію". Відповідно до цього, він висуває тезу про важливість деструкції історії онтології. Деструкція - це один з трьох компонентів феноменологічного методу (разом із редукцією і конструкцією). Якщо редукція і конструкція - тільки передумови впровадження феноменологічного дослідження, то деструкція відіграє особливо важливу роль. Редукція - це спрямування погляду філософії з сущого на буття. Конструкція - це "накидання наперед-данного сущого в напрямі буття і його структур" [5,

29-30]; це онтична умова повернення до адекватного онтологічного підходу. Деструкція викриває "приховане", що виникає через "усталення традицій", та повертає до "первинного досвіду", що становить джерело основопонять буття [4, 22-23]. Деструкція - також "критичний демонтаж (Abbau) понять, які прийшли до нас і які ми напочатку змушені використовувати, й аж до тих джерел, з яких вони постали. Лише за посередництва деструкції онтологія може у феноменологічний спосіб забезпечити собі справжність своїх понять" [5, 31]. Деструкція, попри її "методологічну" цінність, є процедурою, розробка якої у Гайдеггера, як можна припустити, може бути підходом до аналізу культури.

Гайдеггер тісно пов'язує з деструкцією іншу процедуру - повернення. В "Основних проблемах феноменології" він попереджає, що його розмисли про деструкцію жодним чином не намагаються підтвердити себе через міф про чистоту і вищість походження. Це демонструється на понятті повернення. Справді, деструкція означає повернення до певних пластів культурної традиції. Як уже відзначалося, культура є творчим процесом. Повернення так само є творчим процесом. "Під поверненням розуміємо фундаментальну проблему розкриття первинних і досі прихованих можливостей; опрацювання цих можливостей перетворює проблему та є єдиним шляхом для збереження її змісту. Зберегти проблему - значить вивільнити та активізувати внутрішні сили, що містяться в основі її сутності, яка і робить її проблемою" [5, 31]. Гайдеггерові поняття деструкції та повернення стосуються не просто повернення до важливих витоків питання про буття. Вони дають змогу творчо застосувати зміст культурних традицій, що і є тлумаченням (чи інтерпретацією, *Auslegung*). Деструкція та повернення, про які йдеться у Гайдеггера, становлять основу феноменологічно-герменевтичного підходу до поняття культури як царини несталих та невизначених можливостей, що чекають на подальше застосування та на нові рівні інтерпретації. Здається, що для Гайдеггера інтерпретація як культурний процес полягає саме у безконечному процесі творчого опрацювання створеного в минулому. Однак цей процес стосується вже не минулого, а теперішнього. Він розглядає культурну традицію як своєрідне сховище прихованих можливостей, які можна виявити у процесі вивільнення їх із завмерлості століть. У Гайдеггера творчість та інтерпретація відрізняються лише мірою їхньої "поетичності", однак і те, і інше - основа культурного процесу.

Пізніше Гайдеггер переглянув свої позиції. Для "пізнього" Гайдеггера "культурні горизонти" та "історичні епохи" стали не просто наслідками творчості (на "ранньому етапі" ще можна говорити про те, що ця творчість напряду пов'язана з творчістю людини), а дарунком самого буття. Історія людства та історія думки вже є спільним процесом творення: спільним для людини і буття, хоча пріоритет віддано буттю. Проте і тут Гайдеггер залишається вірним перспективам герменевтичної парадигми, тобто тезі про необмежену множинність історичних горизонтів, яка має спільний виток. Відгомоном його ранніх поглядів на деструкцію та повернення можна вважати поняття "кроку назад" та "пригадування". Обидва поняття передбачають, що думка є відповіддю на запити буття та відбиттям різних горизонтів, серед яких перебуває людина. Невизначеність супроводжує всі роботи великих мислителів, які виразніше за всіх відчувають запити буття. Через аналіз їхніх творів (висловів і виразів, їхню мову) можна виявити слід "таємничого джерела думки". Тож, коли Гайдеггер в "Тотожності та відмінності" визначає свій підхід до культурної традиції як "крок назад", тим самим він підкреслює, що намагається сягнути на крок глибше самої думки, яку висловив мислитель минулого. Це "сягання за" думку дає можливість дослідити її виток.

Інший приклад роботи "пізнього" Гайдеггера з поняттям культури - це його поняття "пригадування" ("Що таке мислення?"). Через процедуру "пригадування" Гайдеггер показує і те, як в аналізі минулих робіт відкривається пласт нереалізованих смислів (про що вже йдеться і в "Бутті і часі"), і те, що така процедура необхідна сама по собі як культурна дія, котра підтримує життя цієї культури. Тож, хоча багато ідей раннього періоду Гайдеггер полишив, його феноменологічно-

герменевтична настанова щодо культури залишилася переважно послідовною.

Послідовність у тлумаченні культури полягала, передусім, в тому, що культуру він розглядав не як діяльність, спрямовану на розкриття первинних структур, цінностей та об'єктивних значень, а як творчий процес, спрямований на реалізацію можливостей, відкритих творами минулого, чи на розуміння смислу буття, який є коренем всього людського мислення.

Послідовники і критики Гайдеггера (зокрема Гадамер, Пьоґлер, Ренч та ін.) дуже часто відзначають, що в підході до культури у Гайдеггера було кілька "обмежень", тобто не помилок, а "фігур замовчування". Назвемо дві з них, про які найчастіше згадують. По-перше, поняття буття у Гайдеггера і в "ранній період" не було занадто ясным, а в пізніший час воно набуває рис дедалі темніших. Посилання на містичний, прихований вимір поза контролем з боку людини, який, проте, спрямовує поступ людської історії, звісно ж є слабким фундаментом нашого мислення про культуру. По-друге, людські дії у Гайдеггера набувають дедалі меншої значущості у сфері культури, оскільки справжній діяч історії – саме буття. Людська діяльність у Гайдеггера мало важить, коли йдеться про "трансформацію світу". Та й публічний простір не дістає гідного місця в такому підході до культури.

Ганс-Георг Гадамер, продовжуючи дослідження культури в межах феноменологічної герменевтики, спробував оминати зазначені обмеженості позиції Гайдеггера. Гадамер починає формувати свою позицію з розкриття праструктури розуміння, згідно з якою будь-яке мислення неминуче перебуває в межах певного горизонту, що робить можливим набувати досвід про світ. В "Істині і методі" Гадамер пише: "Зрештою, все розуміння є саморозумінням... той, хто розуміє, сам проектує себе у своїх можливостях" [1, 265]. У зв'язку з цим він витлумачує герменевтичне коло у формі виправдання "упередження". Оскільки будь-яке розуміння залучає передвизначення - випереджання - значення, то його мета не може полягати у знищенні упереджень. Мета полягає у відмові від хибних (неістинних) упереджень. Хибні упередження - це ті, що, за Гайдеггером, призводять до помилки щодо сутнісних умов інтерпретації [порівняй: 4, 153]. І, навпаки, нездатність виробити послідовну інтерпретацію інтерпретованого призводить до похибки в наших упередженнях.

Аналіз Гадамером категорії упередження, з одного боку, відновлює справедливість щодо кінцевого та перспективного характеру людського досвіду, а з іншого, - уникає небезпеки радикального релятивізму. Поняття "злиття горизонтів" є ілюстрацією Гадамерової стратегії оминання релятивізму та об'єктивізму. Оскільки герменевтичній парадигмі властиві холізм та контекстуалізм, то поняття горизонту як основи інтелігібельності відіграє вельми велику роль. З позицій Гадамера, якщо будь-яке значення залежить від контексту, то розуміння не є відношенням між суб'єктом і об'єктом, а, скоріше, є відношенням між горизонтами. Оскільки вийти за межі горизонту неможливо, розуміння діє через інтеграцію чужого горизонту. Така інтеграція означає, що, з одного боку, трансформується наш горизонт, а, з іншого, - змінюється чужий горизонт через контакт з нашим горизонтом. Тож розуміння становить процес "злиття горизонтів" [1, 311].

Згідно з цим гуманітарні дисципліни слід розглядати з позиції методичного ідеалу модерної науки, але понад усе - в перспективі процесу злиття горизонтів. Якщо будь-яке значення в полі гуманітарних дисциплін походить зі злиття горизонтів, то тим самим піднято ідеал об'єктивності, а обмеження методологічно визначеного знання стає очевидним. Проте філософія Гадамера не принижує гуманітарні дисципліни. Навпаки, спосіб діяння наук про дух у термінах злиття горизонтів завершується збільшенням ваги вивчення культури. Науки про дух, фактично, мають справу більше, ніж із знанням. Вони є засобами формування та освіти людини. Головний вимір гуманітарних дисциплін - це не їхній методологічний вимір, а їх значущість для гуманістичного ідеалу Bildung [1, 23].

Це слово - Bildung - становить проблему для перекладу українською. Воно означає водночас

формування особистості і освіта людини. Воно ж походить від грецького слова "???????" - виховання, освіта, наука, освіченість, сплетіння і переплетеність. Воно ж стосується спроби Гадамера виправдати Гегелеве поняття досвіду. Пригадаємо, що особливістю досвіду, як про це йдеться у "Феноменології духу", є його негативність. Досвід у Гегеля, на відміну від традиційного розуміння наукового досвіду, не підтверджує попередні очікування і не повторюється. Навпаки, для Гегеля, як і для Гадамера, сутність досвіду полягає в негациї нашого горизонту очікувань та у зміні свідомості. Зрештою, Гегель виводить свою діалектику з формули розгортання досвіду: досвід - це перетворення свідомості, і перетворення саме діалектичне. Досвіди діють через відмову, а не через підтвердження. Вони нерегулярні і складні. Справжній досвід відміняє попередні очікування, він "перекреслює очікування", і тому є болісним, що найкраще висловив Есхіл у формулі: "вчитись через горе" [Цит. за: 1, 362]. Однак, на відміну від Гегеля, у Гадамера йдеться не про досвід взагалі, а про культурний досвід.

Особливість культурного досвіду полягає в тому, що він завершується не самосвідомим знанням, а, скоріше, прийняттям факту односторонності, частковості та конечності людського існування та, відповідно, безконечній відкритості до нових досвідів. Гадамер писав: "Діалектика досвіду має за своє завершення не остаточне знання, а, натомість, ту відкритість до досвіду, до якого приводить сам досвід" [1, 361]. Саме в цьому виявляється зв'язок досвіду і навчання.

З огляду на "пайдею", ці твердження дуже важливі. Bildung Гадамера не має нічого спільного з традиційним та телеологічним тлумаченням освітнього процесу. Для нього Bildung є непередбачуваним та безконечним "злиттям горизонтів". А освіта/формування людини - це її трансформація. І саме через поняття освіти/формування усталюється зв'язок досвіду і культури. Поняття Bildung Гадамер запозичує у Гегеля не без впливу Гайдеггера. В останнього це поняття засновано на тому, що Bildung - це процес навчання того, як відмовлятися від наших особистих схильностей та досягати універсальності. Якщо досліджувати сутність цього процесу, то виявимо, що в ньому відображено структуру відчуження та повернення. І відчуження, і повернення властиві духові, чия діяльність складається з засвоєння іншості. Гадамер інтерпретує це в річищі герменевтики так: Bildung - це принцип, за яким можна "впізнати своє у чужому, почуватися в ньому вдома" і який є "магістральним рухом духу, чие буття є лише поверненням до себе з інобуття" [1, 19-20]. Очевидно, що Bildung у Гегеля наближується до Гадамерового "злиття горизонтів". Так, досягнення універсальності, яке Гегель приписує Bildung, збігається з виправленням упереджень у Гадамера, що відбуваються щоразу, коли відбувається злиття горизонтів. Тобто щоразу, коли хтось намагається зрозуміти певний витвір культури, я маю переформулювати свою шкалу упереджень для подолання чужості іншого культурного горизонту. В цьому процесі переглядається значення, яке цей хтось приписує світові, а його здатність розуміти іншість іншого поліпшується. Та все одно - людина залишається в межах упереджень. Проте індивідуальність її перспективи можна подолати в безконечному процесі злиття горизонтів. З огляду на це, хай там як неетично це звучить, Інший є засобом проти упереджень індивіда та дороговказом до універсальності. Тож і структура відчуження та повернення, властива гегелівському Духові, є питомою частиною поняття Bildung у Гадамера.

Освічена/сформована та досвідчена людина - це особа, що постійно намагається пережити нові герменевтичні досвіди та нові культурні горизонти для того, щоби інтегрувати їх в окремому контексті, що уможливлює розуміння. Тобто, розуміння є актом засвоєння, що можливий лише через акт відчуження.

Через поняття Bildung ми доходимо висновку, що Гадамер повертається до людини як суб'єкта герменевтичного досвіду, тобто він робить певний крок назад від надрадикалізму Гайдеггера. Він змушений зробити це, оскільки герменевтичне коло має обертатися навколо якоїсь активної осі. Феноменологічна герменевтика у Гадамера зазнає повернення до суб'єкта досвіду, хоча й з

урахуванням критики суб'єкта епістемологічного досвіду. Згадаймо, що філософська герменевтика заснована на припущенні, що вислови про текст залежать від перекладача чи інтерпретатора. Цю перекладацьку перспективу Ганс-Георг Гадамер в "Істині і методі" позначає поняттям "горизонту". Неабияку роль для його герменевтики відіграє теза про індивідуальність цього горизонту. Відповідно до цієї тези, позиція індивіда та сам індивід - нерозривні. Тобто, ми ніколи не можемо змінити свою позицію [1, 297], оскільки не можемо покинути власну позицію власними зусиллями. Визначити власні межі ми можемо лише через визначення чужого горизонту [1, 310]. В цьому полягає, за визначенням Гадамера, "діалектика перспективізму": визначення чужого горизонту виходить з перспективи власного горизонту, а визначення нашого горизонту відбувається через обмеження, створені чужим горизонтом. Інстанція, що усвідомлює цю діалектику, є "чинно-історична свідомість". На відміну від "історичної свідомості" вона знає, що розуміння можна визначити як застосування (Applikation). Оскільки нам повідомлено про те, про що, власне, йдеться у тексті, та про "упередження", чи переконання, що вносить перекладач/інтерпретатор у процесі передання/інтерпретації, то розуміння є пристосуванням повідомленого в тексті до "герменевтичної ситуації" перекладача [1, 313]. В результаті чинно-історична свідомість засвідчує, що "застосування" передання може не тільки розширити наше знання про певну справу, дати відповідь на деяку проблемну ситуацію, а й повідомити про нашу власну позицію, а отже, дає можливість її змінити [1, 362]. Ці два аспекти є тим, що Гадамер називає "вищою мірою герменевтичного досвіду".

Набувати герменевтичний досвід постійно означає бути в стані набування досвіду культури і спілкування з іншими культурами. Мати герменевтичний досвід означає погоджуватись із вимогою "відкритості" [1, 367]. "Відкритість" та "готовність" інтерпретатора означає дати культурі (культурам) можливість відбуватися, продовжуватися. Бути відкритим до нового досвіду - це значить бути готовим до розуміння.

Взаємозв'язок індивідуального досвіду і культури стає очевидним і в розгляді процесу розуміння. Істина є передумовою розуміння. Мета розуміння в ситуації інтерпретатора - повідомити на основі власних упереджень/власного розуміння щодо суті справи, зокрема, про повідомлене в тексті. Пам'ятатимемо, що тексти претендують на те, аби бути "завершеною істиною" [1, 299]. Ця "претензія на істину" текстів дається взнаки вже при початковій фазі розуміння. На цій стадії ще немає жодного натяку, чи є те, про що "говорить текст", справді остаточною істиною. Відповідно до цього формулюється вираз, що текст претендує на істину у вигляді підстановки (Unterstellung). У зв'язку з цим Гадамер говорить про "передчуття завершеності" у розумінні [1, 299]. "Передчуття завершеності" втілюється в тому, що положення тексту сприймають за істинні лише тоді, коли сам автор приймає їх за істинні. З огляду на тезу про підстановку істини, герменевтика визнає, що у нас немає іншої можливості, як передбачати істину на основі нашого власного світорозуміння та розуміння в межах нашої мови [1, 272]. Цей вже цілком епістемологічний аргумент просуває "передчуття завершеності" в напрямі додаткового формулювання герменевтичного кола. Тепер не тільки висновки та передумови взаємозумовляють одне одного: для розуміння потрібно щоб ми а) мусили наперед підставляти істину під те, що висловлює автор; щоб ми б) підставляли істину щодо нашої власної перспективи. Разом і а), і б) ведуть до методологічного припису, який проголошує: якщо ми хочемо розуміти, ми не маємо іншого виходу, окрім того, аби підставляти істину відповідно до нашої перспективи - байдуже, подобається нам це, чи ні. Таким чином, перспективізм Гадамера приводить до реіндивідуалізації герменевтики і поверненню індивідові поважної ролі у культурному процесі.

Насамкінець визначимо дві основні риси культури, як її тлумачить Гадамер. По-перше, вона є процесом, в якому відбувається безконечна боротьба проти обмежень нашого досвіду, які накладають наші упередження, тобто у постійній відповіді на вимогу чинно-історичної відомості

до нашої відкритості до нових герменевтичних досвідів. В цьому сенсі культура є Bildung-процес, який не має мети поза межами себе [1, 17].

По-друге, культура - це постійний процес інтерпретації, яка відбувається в універсумі мови. За Гадамером, "буття, яке можна зрозуміти, це мова" [1, 478]. Оскільки розуміння має лінгвістичний характер, поняття "злиття горизонтів" є також лінгвістичним процесом, тобто процесом перекладу/інтерпретації. Розуміння полягає у перекладі чогось сказаного іншою мовою (в іншому горизонті) на свою мову (у межах свого контексту). Якщо значення залежить від контексту, то переклад як реконтекстуалізація неминуче включає в себе витворення нового смислу. Саме тому Гадамер говорить про те, що ситуація перекладача та сам перекладач це одне й те саме [1, 390]. Реконтекстуалізація, крім того, пов'язана з властивою мові метафоричністю. Гадамер проголошує: "перенесення з однієї сфери до іншої... співвідноситься з фундаментальною метафоричністю мови" [1, 434]. Метафора - це перенесення імені з його звичайного контексту у інший, в межах якого воно набуває нових виражальних рис. Тому метафора означає операцію реконтекстуалізації, що є сутністю перекладу та розуміння. І мова, і розуміння мають метафоричний характер. Індивід, тобто світ, замкнутий в окремому контексті, в процесі Bildung постійно намагається реконтекстуалізувати себе в безконечному процесі злиття горизонтів, водночас поширюючи межі свого досвіду. Сутність Bildung - це метафора когось.

Отже, Гадамер запропонував таке поняття культури, яке, з одного боку, відповідає принципам, котрі закріпив у феноменологічній герменевтиці Гайдеггер, а з іншого, - врахував обмеження останнього у вивченні культури. Опис культури в термінах злиття горизонтів є наслідком герменевтичної стратегії засновника феноменологічної герменевтики. Відмову від ідеальності та об'єктивності значення збережено. Наголос на залежності смислу від інтерпретатора/перекладача залишився незмінним. Однак Гадамер додав можливість аналізувати не тільки культуру, а й культури в аспекті досвіду їхнього спілкування. Гадамер повертає людину з її досвідом у філософський аналіз культури. Гадамер забезпечив впливовість феноменологічної герменевтики через подвійну операцію: опис культури відбувається в категоріях герменевтичного досвіду, а досвід аналізується в термінах культури та взаємодії культур. Я та Інший, культура та інша культура стали виправданими полюсами філософської думки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, Bd. 2. - Tübingen, 1990.
2. Heidegger M. Einführung in die Philosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 27. - Frankfurt, 1991.
3. Heidegger M. Phenomenologie und Theologie // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 9. - Frankfurt, 1981.
4. Heidegger M. Sein und Zeit.- Tübingen, 2001.
5. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 24. - Frankfurt, 1989.
6. Heidegger M. Seminare // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 15. - Frankfurt, 1986.